میکرو فیلم تهیه شد

۱۳۵۳ ع

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب الفوائد الطوسیه ۶ ب

مصنف مؤلف محمد بن حسن مشهور بشیخ حر عاملی

خطی چاپی نسخ و نستعلیق ۲۳ سطر

سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۱۶۳

جزء کتب اخبار شماره ....

شمارهٔ عمومی ۹۸۸۳ شمارهٔ قبض ....

واقف عباسعلی واعظ چرندابی تاریخ وقف اسفند ۱۳۴۶

طول ۲۳ عرض ۱۲ گنجه ....

۱۶۱ ص ح ۲

كتابخانه آستان قدس

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على افضاله والصلوة والسلام على محمد وآله وبعد فيقول الفقير الى الله عفو
الله الغني محمد بن الحسن بن علي الحر العاملي عامله الله بلطفه الخفي والجلي هذه فوايد
في حل بعض الاحاديث المشكلة وفرايد في تحقيق بعض المسايل المعضلة التي كان
يسألني فيما مضى عنها بعض اهل العلم والكمال فاكتب لهم في شرحها ما يقتضيه الحال
ويحصل [illegible] فاردت جمعها بعد الشتات ليستعان بها على حل بعض المشكلات
فقد جمعت فيها من الفوايد ما لا يجمعه شيء من المصنفات ومن تأملها وجد فيها من النكت و
التحقيقات والغرايب في التدقيقات وجواب الشبهات وتوجيه المتشابهات ودفع التمويهات
والمغالطات ورد ما اشتهر من التدليسات والتلبيسات وابطال ما ظهر في بعض كتب الامامية
من اباطيل العامة المزخرفات وايقاظ الغافل عن بعض المشهورات المخالفة للروايات
المتواترات ما لا يوجد في شيء من المؤلفات والمسئول من الناظر فيها اصلاح الخلل والعفو
عن الهفو والزلل وسميتها الفوايد الطوسية والله الموفق **فايدة** اعلم ان محمد بن علي بن
الحسين بن موسى بن بابويه رحمه الله لم يوثقه الشيخ ولا النجاشي ولا غيرهما من علماء الرجال
المشهورين ولا العلامة صريحا لكنهم مدحوه مدايح جليلة لا تقصر عن التوثيق ان لم ترجح عليه
وانما تركوا التصريح بتوثيقه لعلمهم بجلالته واستغنائه عن التوثيق لشهرة حاله وكون ذلك
من المعلومات التي لا شك فيها فانا قالوا فيه انه جليل القدر حفظة بصير بالفقه والاخبار والرجال

شيخنا

شيخنا وفقيهنا ووجه الطائفة لم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه وذكر له مدائح
اخر والحاصل ان حاله اشهر من ان يخفى ومع ذلك فان بعض المعاصرين الآن يتوقف
في توثيقه بل ينكر ذلك لعدم التصريح به والحق ان التوقف هنا لا وجه له بل لا شك ولا
لا ريب في ثقته وجلالته وضبطه وعدالته وصحة حديثه وروايته وعلو شأنه ومنزلته
ويدل على ذلك وجوه اثنا عشر احدها انهم صرحوا بل اجمعوا على عد رواياته في الصحيح ولا
ترى احدا منهم يتوقف في ذلك كما يعلم من تتبع كتب العلامة كالخلاصة والمختلف و
المنتهى والتذكرة وغيرها وكتب الشهيدين والشيخ حسن والشيخ محمد والسيد محمد صاحب المدارك وابن
داود وابن طاوس والشيخ علي بن عبد العالي والمقداد وابن فهد والميرزا محمد والشيخ بهاء
الدين العاملي وغيرهم بل جميع علمائنا المتقدمين والمتأخرين لا ترى احدا منهم يضعف حديثا
المنتقى بسبب وجود ابن بابويه في سنده حتى ان الشيخ حسن في المنتقى مع زيادة تثبته واختصاصه
باصطلاح في الصحيح معروف يعد حديثه من الصحيح الواضح عنده وفعلهم هذا صريح
في توثيقه بناء على قاعدتهم واصطلاحهم اذ لا وجه له غير ذلك فهذا اجماع من الجميع على صحة
روايات الصدوق وثقته وقد صرحوا بان قولهم فلان صحيح الحديث يفيد التعديل
ويدل على التوثيق والضبط وصرحوا بان قولهم وجه يفيد التعديل وان الثقة بمعنى العدل الضابط
فقولهم فيما مر وجه الطائفة مع قولهم حفظه او قولهم في حفظه يفيد التوثيق والحق ان العدالة
فيها زيادة على معنى الثقة بل بينهما عموم من وجه ومعلوم ان توثيق كل واحد من المذكورين
مقبول فكيف الجميع وثانيها انهم اجمعوا على مدحه بمدائح جلية عظيمة واتفقوا على
تعظيمه وتقديمه على جملة من الرواة وتفضيله على كثير من الثقات مع خلوه من الطعن
بالكلية وحاشاه من ذلك مضافا الى كثرة رواياته جدا وقد قالوا عليهم السلام اعرفوا منازل
الرجال منا على قدر رواياتهم عنا او غير ذلك وثالثها ما ثبت واشتهر من ولادته ببركة
دعاء صاحب الامر عليه السلام واعتنائه واهتمامه بالدعاء لابيه بولادته وما ورد في التوقيع
الى ابيه من الامام عليه السلام مشهور ومع انه رئيس المحدثين وقد صنف ثلثمائة كتاب في الحديث و
لو كان فاسقا والعياذ بالله لوجب التثبت عند خبره وقد شاركه في الدعاء والسلام اخوه الحسين

وقد صرحوا بتوثيقه ومعلوم ان محمدا اجل قدرا في العلم والعمل واعظم رتبة في الفقه
والرواية من اخيه   ما صرح به الشهيد الثاني في شرح دراية الحديث من توثيق
جميع علماء المتاخرين عن زمان الشيخ محمد بن يعقوب الكليني الى زمانه والمعاصرين لرو
مدحهم زيادة على التوثيق وقد دخل فيهم الصدوق ومعلوم ان توثيق الشهيد الثاني
مقبول قال في شرح الدراية في الباب الثاني تعرف العدالة المعتبرة في الراوي بتنصيص
عدلين عليها او بالاستفاضة بان تشتهر عدالته بين اهل النقل او غيرهم من العلماء كمشايخنا
السالفين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعده الى زماننا هذا لا يحتاج
احد من هؤلاء المشايخ المذكورين المشهورين الى تنصيص على تزكية ولا تنبيه على عدالته
لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة وانما يتوقف على
التزكية غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق على هؤلاء وهم
طرق الاحاديث المدونة في الكتب غالبا وفي الاكتفاء بتزكية العدل الواحد في الرواية
قول مشهور لنا ولمخالفينا كما يكتفي بالواحد في اصل الرواية فكما لا يعتبر العدد في
الاصل فكذا في الفرع فهذا طريق معرفة عدالة الراوي السابق على زماننا و
المعاصر يثبت بذلك وبالمعاشرة الباطنة المطلعة على حاله واتصافه بالملكة المذكورة
انتهى وقد دخل في ذلك ابن بابويه وابوه ومحمد بن قولويه واحمد بن محمد بن الحسن بن
الوليد وغيرهم حاشية   انا نجزم جزما لا ريب فيه بان الصدوق ابن بابويه رضي الله
عنه ما كان يكذب في الحديث قطعا ولا يتساهل فيه اصلا وانه كان ضابطا حافظا
عدلا لما بلغنا بالتتبع من اثاره واخباره وفضائله وعبادته وورعه وعلمه وعمله   رحمه الله
وهذا هو معنى الثقة بل اعظم رتبة من التوثيق والفرق بين هذا وما قبله ظاهر فان
فان دعوى الشهيد الثاني هناك لدخول المذكورين في هذا القسم ونصه على توثيقهم
بتلك الطريق كافيا ولو فرضنا ان تلك الاحوال لم تصل الينا لنستدل بها كما استدل و
الحاصل ان الاحتجاج هناك بالنقل وتوثيق الناقل وهنا بالمنقول نفسه   ان
جميع علماء الامامية اجمعوا على اعتبار الكتب الاربعة واعتمادها والعمل بها والشهادة

بكونها منقولة من الاصول الاربعمائة المجمع عليها المعروضة على الائمة عليهم السلام كما صرح به الشهيد الثاني والشيخ
بهاء الدين في درايتهما بل بعضهم يدعي انحصار الاخبار المعتمدة في الفروع او الكتب المتواترة فيها من غير
فرق بين كتاب الصدوق وغيره بل كثير منهم يرجحونه على البواقي فيقبلون مراسيله فضلا عن مسانيده
وضعاف مسانيده باصطلاحهم فضلا عن صحاحها وهذا التصريح واقع من الاصوليين وهو
صريح في توثيق مؤلفه والفرق بين هذا والاول واضح فان هذا ابلغ من الاول ولا تلازم بينهما
بل يكفي هنا ان نقول هذا الاعتبار والاعتماد والتلقي بالقبول والترجيح على كتب الثقات
يمتنع عادة اجتماعها مع عدم ثقة المؤلف بدلالة الوجدان والاستقراء والاجماع هنا على النقل
وهو تواتر ثبت بها ان علماء الحديث والرجال المتقدمين والمتأخرين كلهم يقبلون توثيق
الصدوق للرجال ومدحه للرواة بل يجعلون مجرد روايته عن شخص دليلا على حسن حاله خصوصا
مع ترحمه عليه او ترضيه عنه بل ربما يجعلون ذلك دليلا على توثيق ذلك الشخص ولا يتصور
منهم ان يقبلوا توثيق غير الثقة قطعا لتصريحهم في الاصول والدراية والفقه باشتراط عدالة
الراوي والمزكي ولك هذه وثانيها ان جماعة من اجلاء علماء الامامية استجازوا من الصدوق ونقلوا المرتضى
عنه اكثر الاصول الاربعمائة بل اكثر كتب الشيعة ومن جملة المشار اليهم الشيخ المفيد وناهيك
بهم ولا يتصور منه ومن امثاله طلب الاجازة وقبولها الى مثل تلك الكتب من غير ثقة وثالثها
بالتتبع للاخبار والاثار وكتب علمائنا ومؤلفات الصدوق وغيره يعلم انه اعظم رتبة واكثر
اعتبارا عندهم من ابيه واخيه بل اكثر معاصريه ان لم يكن كلهم وهم على قوله اشد اعتمادا وفي
نقله وحديثه اعظم اعتمادا وقد صرحوا بتوثيقهما وهو يدل على اعتقادهم بثقته وقد علم انه كان
وصي ابيه وشرط الوصي العدالة فهذا توثيق من ابيه له وما يتوجه عليه يعلم جوابه مما مر كان الذي
قبله يدل على توثيق المفيد له وعاشرها نقلهم لفتواه واقواله واحتجاجه واستدلاله في مختلف
الشيعة وامثاله وطعنهم في دعوى الاجماع مع نقله واعتبارهم لروايته واقواله وادلته ولا
يجامع ذلك عدم ثقته اذ شرط المفتي العدالة والثقة والامانة اتفاقا ولم ينقلوا في مثل تلك
المواضع فتوى غير الثقة على وجه الاعتبار اصلا بل قد صرح العلامة في اواخر بحث الاذان
من المختلف بتوثيقه وجلالته وحجية مرسلاته وحكى عن بعضهم انهم اتفقوا على وثوقه بالصدوق

وبرئيس المحدثين ولا شي منهما بلقب وصفه ابوه له وصف وصفه به علماء الشيعة لما وجدوا المعنيين
فيه وقد ذهب جمع من العلماء الى ان لفظ الصدوق يفيد التوثيق واوضح منه رئيس المحدثين
فان المحدثين المشهورين من اصحابنا ان لم يكن كلهم ثقات فاكثرهم ومحال عادة ان يكون
رئيسهم غير ثقة وانما وجه ترك توثيقه اعتقادهم انه غير محتاج الى النص على توثيقه لشهرة امره
ووضوح حاله ومثله جماعة منهم السيد المرتضى علم الهدى وجمع من تاخر عنه كما تقدم ولا يرد نحو
ذلك توثيقهم لمثل الشيخ والمفيد والكليني لان ذلك احتياط غير لازم وتوضيح الواضحات
والراجح الذي لم يصل الى حد اللزوم لا حرج في فعله تارة وتركه اخرى ولا يجب المداومة عليه
ولعلهم كانوا يعتقدون الصدوق اعظم رتبة من غيره ممن ذكرناهم مما مر وثانيا عاشرها اجتماع
هذه الوجوه كلها وغيرها مما لم نذكره وان كان بعضها غير كاف فمجموعها كاف شاف واعلم
ان بين العدالة والثقة عموما من وجه لان الثقة يجامع الفسق والكفر ومعناها كون الانسان
يؤمن منه الكذب عادة وهذا كثيرا ما يتحقق من الكافر فضلا عن الفاسق وهذا هو المعتبر في النقل
الموجود في الاحاديث المتواترة وقد اطلق الشيخ في كتاب العدة العدالة بمعنى الثقة فحكم بانها
تجامع فساد المذهب ثم صرح بان المراد بالعدالة ما فسرناه ومعلوم ان العدل قد يكون كثير السهو
فلا يكون ثقة وقد يكون كذبه لم يظهر بحيث ينافي العدالة لكن لم يظهر انه يؤمن منه الكذب عادة
فان عدم الظهور اعم من ظهور العدم وهو ظاهر واضح والله اعلم **فائدة** قال الفخر الرازي في
تفسيره الكبير عند قوله تعالى ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم انما فتنتم به وان ربكم الرحمن فاتبعوني
واطيعوا امري هنا دقيقة هي ان الرافضة تمسكوا بقوله عليه السلام علي مني بمنزلة هرون من موسى
ثم ان هرون ما منعته التقية في مثل هذا الجمع العظيم بل صعد المنبر ودعا الى متابعة نفسه والمنع
من متابعة غيره فلو كانت امة محمد على غير حق لوجب على علي ان يفعل مثل ما فعله هرون وان يصعد
المنبر من غير تقية ولا خوف وان يقول فاتبعوني واطيعوا امري فلما لم يفعل ذلك علمنا ان الامة كانوا
على صواب انتهى والجواب اما باثبات المساوات بين الفعلين او بعدم لزوم المماثلة بينهما في ذلك
لوجود الفارق وعدم دخول هذا الحكم الخاص في المنزلة المحكوم بثبوتها وقد خطر بخاطري الفاتر
وجوه اثنا عشر كل منها يصلح جوابا والاول ان الحديث المتواتر بين الفريقين الخاصة والعامة

بلفظ

هكذا علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فاستثنا منزلة النبوة التي هي مختصة بهرون
يوجب استثناء توابعها ولوازمها ومن جملة ذلك عدم جواز التقية على النبي كما هو متفق عليه النبوة ظ
عند العامة ومشهور بين الخاصة وان كان فيه ما فيه ولما كان هرون سالما من لزوم التقية ولما بيانا لم تجز ظ
كان علي اماما جازت وهذا مما تقرر عندهم فتكون شبهة الفخر الرازي مما خرج بالاستثناء
المذكور في هذا الحديث الثاني انا لو سلمنا تساوي الحالين في جواز التقية لقلنا انها مشروطة
بعدم الخوف قطعا فلعل هرون لم يخف بما قاله وعلي صلى الله عليه خاف فلم يقبل (يقل ظ) مثله لو سلمنا انه ترك
الانكار ولا يلزم تسليمه لما ياتي انشاء الله تع وهذا وجه آخر المفرق (للفرق) بين الحالين وهو يظهر لمن
تتبع الاخبار والآثار الثالث ان هرون صرح بما صرح لانه كان له ناصر وهو موسى فكان واثقا
بانه يكشف لهم الحال ويبين لهم الحق من الضلال وهم معترفون بنبوته وهو غير متهم عندهم في صدق
مقالته وعلي عليه السلام لم يصرح كما زعمتم لانه لم يكن له ناصر بعد موت النبي صلى الله عليه وآله والحسنان صلى الله عليهما
كانا طفلين متهمين عندهم في ذلك فظهر الفرق وفي الاستثناء المذكور اشارة اليه واشعار
به ومعلوم ان اختلاف الاحوال انما يستلزم اختلاف الاحكام والفرق بين هذا والذي
قبله ظاهر والا سقط الجهاد الرابع انه انما يلزم تساوي هرون وعلي في المنزلة والتقرب
الحاصلين لهما من موسى ومحمد صلى الله عليه وآله وهذا هو الذي يفهم من الحديث فمن اين انه يجب تساويهما في
جميع الاوصاف والاحوال والافعال والاقوال وكيف يتصور ذلك مع ان الضرورة تدفعه
فان هرون مات في زمان موسى وعلي مات بعد محمد عليهم السلام بثلثين سنة وبينهما تفاوت
عظيم في العمر والازواج والاولاد وهرون كان يعبد الله على شرع خاص وعلي صلى الله عليه على خلافه
واختلافهما في الاحوال الواقعة في زمانهما من الكليات والجزئيات كالحروب وغيرها اكثر
من ان يخفى وهل يقدر الرازي او غيره على اثبات هذه المماثلة ودون اثباتها خرط يحصر ظ
القتاد بل شيب الغراب وانما اللازم ثبوت جميع المنازل المشار اليها وكل ما دخل فيها عدا
ما استثني ومعلوم ان ما فعله هرون وعلي هنا ليس من جملتها ولا داخلا فيها بل هو خارج قطعا
والعجب العجيب من اشتباه مثل هذا على الرازي لكن هذا مصداق قوله عليه السلام حبك الشيء
يعمي ويصم والفرق بين هذا والذي قبله ان هذا مستفاد من لفظ المنزلة والاول من الاستثناء الخاص

كتابخانه آستان قدس

ان فعلهما عليهما السلام متفق نوعا اذ كل واحد منهما موافق للقواعد والشرع ومطابق لمقتضى
الحال ولا تلزم الموافقة في الكثير من ذلك اذ لا دليل عليه والشرع ان مختلف من فعل النص
من موسى ومحمد بعين ما فعله هرون وعلي عليه السلام كما ترويه الشيعة في الثالث السادس ان
هرون ترك الحرب والجهاد مع عباد العجل وقال اني خشيت ان تقول فرقت بين بني اسرائيل
وقال ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء فظهر انه منعه الخوف من
المبالغة في ذلك واقتصر على مجرد القول والمانع من كون علي قد قال لهم نحو ما قال له هرون ولم
يقبلوا فتركهم كما تركهم هرون وما الدليل على عدمه مع ان الشيعة تروي وقوع ذلك بل قد رواه العامة
ايضا كما هو منقول في كتب الفريقين من دعواه الامامة وتقاعده عن بيعة ابي بكر مدة طويلة واظهاره
للانكار مرارا متعددة نفعلها اولا داخر او احد ولا اقل من الاحتمال وعدم الوجدان لو سلم لا
يدل على عدم الوجود السابع ان اظهار هرون لم يفد شيئا مع ان دعوى بني اسرائيل كانت اوضح
بطلانا وابعد من الشبهة من دعوى الصحابة وعلى تقدير المساواة فالمطلب حاصل وعلى تقدير
المرجوحية ايضا في هذا الجانب لظهور رجحان النص على الوصي في احتمال القبول واقبال القلوب
قطعا فيقابل المرجوحية لو فرضت فلذلك لم يظهر الانكار لكونه عبثا لا فائدة فيه هذا ان سلمنا
عدم اظهار الانكار وتركنا نحن النقل المتواتر من الجانبين الذي يفيد العلم مع خلو خاطر الناظر
فيه من الشبهة والتقليد كما اشار اليه المحقق الثامن انا لو قطعنا النظر ايضا عن ثبوت الانكار
من علي نقضا لكل مقام مقال ويرى الحاضر ما لا يراه الغائب فلعل هرون علم حصول المصلحة في
الانكار فضلا عن انتفاء المفسدة وكان انكاره سبب التوبة (سببا للتوبة ظ) جماعة كثيرة وانه لو لم يظهر ما
اظهر وانكر ما انكر لوقع لعظم ما حصل من الفساد واستولى الكفر والارتداد وعلم علي حصول المفسدة
في الانكار فضلا عن عدم المصلحة فلعله لو ظهر مثل هرون على قول الرازي وحارب القوم مع
قولنا لارتد كل من كان اظهر الاسلام او اكثرهم او ادعوا النبوة لشخص منهم او نحو ذلك من
الفساد فاختلاف الفعلين لاختلاف المصلحتين التاسع انه لا يمنع حصول القدرة
لهرون على الاظهار والانكار وصعود المنبر والنهي عن المنكر وعدم حصول القدرة لعلي بل
حصول العجز له فقد بايع الناس غيره واستولى على المنبر ومنعوه منه ومعلوم ان تكليف ما لا يطاق قبيح

لا يجوز على الله عند اهل العدل والادلة العقلية والنقلية واضحة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها الثاني ان هرون لم يكن متهما في اظهار ما اظهر بانه لم يدع الى نفسه وانما دعا الى عبادة الله
الله ونهاهم عن عبادة العجل فقال انما فتنتم به وان ربكم الرحمن وعلي عليه السلام كان متهما عندهم
في الاظهار لانه كان يدعو الى نفسه بحسب الظاهر وان كانت المصالح في امامته في نفس الامر
لجميع الامة فكان فعل هرون اقرب الى القبول وكان فعل علي ابعد منه الى آخر ما ادعاه الرازي
من الترك الحادي عشر ان عليا عليه السلام علم ان انكار هرون لم يفد شيئا مع انه نبي مرسل وشريك
لموسى عليه السلام في النبوة فلذلك لم ينكر كما ادعاه الخصم للعلم بعدم الفائدة بطريق الاولوية
الثاني عشر انه على قول الرازي وامثاله من المجبرة لا قدرة لهرون ولا لعلي صلى الله عليه على خلاف ما وقع
بل ولا على ما وقع ولا قدرة لاحد من الخلق على فعل ولا ترك فسقطت الشبهة وبطل الاعتراض
لان الجميع عند الخصم من فعل الله او من فعل المكلف بطريق الجبر وعدم القدرة على الفعل والترك
فلا يصح قوله الرافضة تمسكوا الاول انه صعد المنبر ودعا الناس ولان هرون فعل وعليا ترك
وايضا فان العصمة منفية عنده عن النبي والامام وترك علي لهذه الكلمة التي قالها هرون لو سلم
لا يقدح في امامته لكونها من الصغائر وهذا الزام للرازي بحسب ما يعتقده وهذه الوجوه وان كان
فيها بعض التداخل ففيها فرق لا يخفى والداعي الى جمعها التميز بالعدد والله تعالى اعلم **فائدة**
في توضيح حديث محمد بن عبيدة في باب الرواية من الكافي قوله عليه السلام فيه اتفق الجميع لا
تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فاذا جاز ان يرى الله بالعين وقعت المعرفة
ضرورة اقول ربما يدل بهذا الحديث على حجية الاجماع وفيه انه يحتمل كونه احتجاجا على العامة
بما هو حجة عندهم لان السائل ساله عما رويه العامة في ابطال رواياتهم ويحتمل ان يكون اشارة الى
اجماع الخاصة حجة بل مشتمل على الحجة مع دخول المعصوم كما في هذه الصورة فلا يدل على حجية
اجماع خال من المعصوم ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا الحكم لاتفاق العقول على الجزم
به علم انه حق او بديهي او ضروري مع قطع النظر عن الاجماع بل هو استدلال بصريح العقل
والدليل العقلي القطعي لا ريب فيه حجيته هنا فالملاحظ هو حكم العقول لا قول اهلها كما في
صورة الاجماع فهذه ثلثة احتمالات ومع قيام الاحتمال لا يجوز الاستدلال والحاصل انه يرد

الزام للرازي (marginal note)

بقوله اتفق الجميع المخالف والموافق اى الخاصة والعامة ويجوز ان يراد جميع فرق العامة وعلى كل
تقدير فالاحتجاج تام لانه على المخالفين مع فرض صحة قولهم وبيان ما يترتب من الفساد ليظهر
من بطلان اللازم بطلان الملزوم والله اعلم وجواز استدلاله عليه السلام بالاجماع لا يستلزم
جوازه لنا لانهم عليهم السلام قد استدلوا بالقياس وبالمصالح المرسلة وما هو اضعف منها و
نهونا عن الاستدلال بها ووجه ما ذكرناه قوله عليه السلام ثم لم تحل تلك المعرفة من جهة الروية ايمانا
فالمعرفة التى فى دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان لانها ضده فلا يكون فى دار الدنيا
مومن لانهم لم يروا الله عز ذكره اقول هذا ظاهر وتوضيحه ان الايمان المقيد والمشروط بالروية عز ذكره
ضد الايمان غير المقيد والمشروط بها من حيث الاشتراط وعدمه او من حيث ان الروية يستلزم
الجسمية والاكتنافات ونحو ذلك فظهر ان الايمان باحدهما ضد الايمان بالاخر ويتبين ان الاكتسابية
الايمان يتحقق بدون الروية فلا يكون شرطا فيه بل يكون عدمها شرطا وربما يعترض على
ظاهره بانه يمكن كون الايمان والمعرفة حاصلين بكل من القسمين وان كان احدهما اقوى
من الاخر والجواب ان يمكن كونه الزاما للسائل بما يعتقده ويقبله فهمه اولسوال السائل
وامتحنه وكان ذلك حجة عظيمة عليها كما فى امثال هذا الحديث ونظايره من احتجاج الائمة
عليهم السلام على المخاصمين والمعترفين بحسب ما كان تقتضيه الحال والزامهم باشبار بحيث لا
يستطيعون الجواب عنها اصلا ويتركون مذاهبهم لاجلها وغيرهم يمكنهم الجواب عنها
بسهولة بحسب الظاهر وهو من فضايل الائمة عليهم السلام وكمال فصاحتهم وبلاغتهم وتمام ملاحظتهم
لمقتضيات الاحوال وانهم كانوا يكلمون الناس على قدر عقولهم ويمكن كون الجواب احتجاجا
على العامة القائلين بصحة القياس فانه يلزمهم استحالة كون حكم الضدين واحدا لوجوب قياس
كل ضد على ما يوافقه فى العلة فيختلف الحكمان البتة فتامل قوله عليه السلام وان لم تكن تلك
المعرفة التى من جهة الروية ايمانا لم تخل هذه المعرفة التى من جهة الاكتساب ان تزول ولا تزول فى المعاد
اقول يعنى اذا تبين فساد اللازم الذى هو القول بعدم وجوب مومن فى الدنيا اصلا بالنص
والاجماع والضرورة يتبين فساد الملزوم الذى هو انحصار الايمان فى المعرفة الضرورية فثبت
ان المعرفة الكسبية ايمان ويلزم زوالها فى الاخرة واليه اشارة بقوله لم تخل هذه المعرفة ان يزول

الله

اى لم تحل من حكم الزوال اى لا بد من زوالها وبعض الاصحاب لما راى [illegible] زايدة من النساخ
لتقدم مثل هذا اللفظ وهو هناك بالمعجمة قطعا فتوهم انه هنا كذلك وانما هو بالمهملة والتشديد
اللام والمعنى لم يجز او لم يحل اعتقاد ان تزول بل تبقى انتهى وفيه بعد ومع ما قلناه معناه صحيح و
الحاصل ان المراد انه لا بد من زوال المعرفة الكسبية عند حصول المعرفة الضرورية لاستحالة
اجتماع الضدين فى محل واحد واللازم ان يكون فى القلب معرفة ضرورية وكسبية فيجوز اجتماع
ظنين مختلفين او يقينين كذلك او ظن ويقين لشئ واحد من غير ان يزيل احدهما الآخر او نقصان
الظن او اليقين بضعف وشدة باعتبار معلوم واحد او مظنون واحد وكل ذلك محال
فعلم من ذلك انه يجب زوال المعرفة الكسبية فى الآخرة اذا حصلت المعرفة اليقينية فيلزم
عدم وجود مؤمن فى الآخرة وايضا وقد ثبت ان الايمان فى الدنيا مشروط باعتقاد ان الله لا يرى
فان زال ذلك فى المعاد لزم المحال لان الله واحد لا يتغير صفته ولا يتبدل حكم رؤيته فى الدنيا
والآخرة فالايمان بانه لا يرى لا يجوز تغيره فى المعاد لان ظ لدلالات العقل فى عدم رؤيته واحدة فى الحالين
واذا قلنا ان الايمان هو المعرفة الكسبية المشروطة بعدم الرؤية فلا شك ان الضرورية ضده ومع قطع النظر
عن التضاد اما ان تفيد الرؤية المعرفة فيلزم تحصيل الحاصل او لا فيلزم ان يكون الكسب اقوى من
الرؤية حيث يحصل به الايمان دونها وهو معلوم البطلان وليس الخبر كالعيان وقوله ولا
تزول فى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله ولن تزول وهو ابلغ لدلالته على التابيد على قول
اكثر النحويين ولا يخفى ان عدم الزوال مسبب عن عدم امكان الرؤية بقوله لم تحل تلك المعرفة ان
تزول والله اعلم قوله عليه السلام فهذا دليل على ان الله تعالى لا يرى بالعين اذ العين يؤدى الى ما
وصفناه اقول هنا تقدير مضاف اى اذ رؤية العين بل لا بد من تقدير جملة من المضافات
كما فى قوله تعالى حكاية عن السامرى فقبضت قبضة من اثر الرسول حيث قدروه من اثر حافر فرس
الرسول وهنا ذات العين لا تؤدى الى هذه المفاسدة بل تقديره اذ جواز رؤية العين او
اعتقاد جواز رؤية العين تؤدى الى ما وصفنا اى لوازم فاسدة تدل فسادها على فساد ملزومها
وهى ان لا يكون فى الدنيا مؤمن او لا يكون فى الآخرة مؤمن او تحصيل الحاصل او اجتماع الضدين
فى محل واحد واجتماعهما فى حكم واحد عند اصحاب القياس او عدم تضاد الضرورة والكسب والظن واليقين
تضاد ظ

التابيد ظ م
اى دلالة لن
على نفى الابد

او اليقينين المتفاوتين او الظنين كذلك وكل ذلك محال وبعض هذه اللوازم مصرح بها والباقي

والباقي يفهم مما تقدم تقريره والله تعالى يعلم فائدة في توضيح حديث احمد بن اسحق في باب

الرؤية ايضا من الكافي قوله عليه السلام لا يجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر

اقول لا يخفى ان من اعجب حواس الحيوانات البصر وقد تحير العقلاء والعلماء في وجه ادراكه الاشياء

هل هو الخروج والشعاع من العين واتصاله بالمرئي فيلزم الحركة والانتقال على العرض او خروج ام (خروج الشعاع ظ) اراؤه

جوهر من العين مع صغرها فينفصل بنصف كرة العالم ونحوها وكلاهما محال او انطباع صورة المرئي في المرئي ظ

العين فيلزم انطباع العظيم في الصغير مع بقاء كل منهما على حاله وهو محال ام بقوة خلقها الله

للنفس تدرك المرئي عند حصول الشرائط ولعله اقرب فان فيه الاعتراف بالعجز عن الاحاطة بكنه

الاسرار الالهية والاقرار بالقصور عن ادراك غايات الحكم الربانية والشرائط عشرة سلامة

الحاسة وكثافة المبصر وعدم القرب وبعد المفرطين او حكمهما ووقوع الضوء على المرئي و

كونه غير مفرط وعدم الحجاب والتمدد للابصار وتوسط الشفاف وعند اجتماعها تجب

الرؤية والمخالف مكابر لا يلتفت الى خلافه وما قلناه مع كونه من القطعيات البديهية يدل

على احاديث رؤية الهلال وغيرها ثم لا يخفى ان اكثر هذه الشرائط كلها يستفاد من كلام الامام

عليه السلام مع اختصاره وبلاغته فان نفوذ البصر مع اختلال شرط منها محال وليس بلازم

قوله عليه السلام فيه فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تقع الرؤية اقول هذا يتحقق مع فقد

كل واحد من الشرائط السابقة ولو باحتمال والعناية على ان يتحقق مع فقد البعض كاف في ثبوت

اصل المطلب وما يترتب عليه اثباتا ونفيا او المراد الهواء المعهود اي الذي ينفذه البصر فاللام

للعهد الذكري وكونه للجنسية ممكن لانه عبر عنها بانقطاعه لا بعدمه كما عبر في الاول بوجوده فتغيير للجنسية ظ

الاسلوب قرينة على ذلك ومع اختلال اي شرط كان ينقطع الهواء عن الرائي من حيث كونه رائيا

او مطلق او عن المرئي كذلك او عنهما فلا تقع الرؤية قوله عليه السلام وكان في ذلك الاشتباه

اقول يحتمل معنيين احدهما ان يراد وكان في ذلك اشتباه المرئي على الرائي اي كان في انقطاع

الهواء وعدم الرؤية وبقاء المرئي على اشتباهه فلا تقع الرؤية ولا يتضح حاله للرائي بها وهذا الوجه

قريب مناسب لما قبله دون ما بعده وثانيهما ان يراد وكان في ذلك اي الحكم المذكور وهو حصول الرؤية مع

الشروط وعدمها الاشتباه بين الرائي والمرئي في الشرائط المعتبرة بينهما والاوصاف الموجودة
فيهما المجوزة لكون كل واحد منهما رائيا للاخرة من المقابلة وكون كل منهما في جهة وكونه جسما
مركبا ومغايرته لبصره واحتياجه الى الشرائط وافتقاره الى آلة يبصر بها وغير ذلك مما يمتنع
نسبته الى الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا الوجه يناسب ما بعده من التعليل الآتي
قوله عليه السلام فيه لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه
وكان في ذلك التشبيه اقول لا يخفى ان المساوات في كل وجه فيلزم هنا كون الله في مكان
كونه مقابلا او حكمه الى غير ذلك من الاشياء المذكورة سابقا وغيرها من الاشياء المقتضية لكونه
تعالى مرئيا وما يترتب على ذلك وما يستلزمه فيلزم مشابهته تعالى لخلقه فيما يوجب نسبة النقص
والاحتياج اليه المستلزمين للامكان والحدوث المنافيين للوجوب والقدم وهذه كلها
مفاسد معلومة البطلان فيلزم بطلان ملزومها الذي هو الرؤية لما علم من الادلة القطعية على
بطلان المشابهة المذكورة قوله عليه السلام فيه لان الاسباب لا بد من اتصالها بالمسببات
اقول يعني انه لا بد من حصول الشروط واتصالها بالمشروط بها في الوجود فلو لم يكن بينهما اتصال
بان كان احد الشرائط معدوما او الجميع لم يكن كون المشروط موجودا ويمكن ان يراد بالاسباب العلل
التامة وان مسبباتها اعني معلولاتها لا ينفك عنها ان لا توجد بدون وجودها ولا يتاخر
وجود احدهما عن الاخر كما اشتهر بينهم وفيه ما فيه وكلا الوجهين يناسب خصوص المقام اذا
عرفت هذا فههنا فايدة مترتبة على بعض ما تقدم وهي ان المرئي في حال حكم المقابلة كالرائي
الناظر في المرآة هل هو عين المرئي ام شيء اخر يغايره وان شابهه ببعض يبتني ذلك على الخلاف السابق في
حصول الرؤية ويفهم من كلام بعضهم ان الصورة المرئية في المرآة ليست عين المرئي ولا غيره
وهو غير معقول ثم ان الذي يترجح ويظهر مما تقدم انها عين المرئي وكذلك ما رواه الكليني
في آخر باب الرؤية عن هشام بن الحكم في جملة كلام ان البصر اذا لم يجد له منفذا رجع راجعا فحكى
ما رواه كالناظر في المرآة فتدبر ويتفرع على ذلك ما لو راى صورة المرأة في المرآة اذا قابلتها
ببعض اعضائها التي يحرم رؤيتها في غير هذه الصورة وكذا اذا قابلت الماء الصافي او نحوهما
هل تكون الرؤية محرمة ام لا وكذا حيث يكون النظر ينشر الحرمة هل يحكم بان مثل هذه الرؤية ينشر الحرمة

ام لا وكذا في صورة النذر والعهد واليمين اذا كان متعلق هذه الاشياء النظر الى الخنثى او عدم
النظر هل يصح الوفا او الحنث بهذه الصورة ام لا الذي يظهر مما اشرنا اليه سابقا التحريم
هنا ونشر الحرمة وثبوت الوفا او الحنث لما ذكر لكن لا يمكن الاعتماد في الفتوى على مثله كما
لا يخفى ولا يتبادر فهم هذه المعنى من اطلاق لفظ هذه الرواية فالاولى التمسك بالاحتياط
في الفتوى والعمل بل يتعين ذلك وقد روى الشيخ والكليني باسنادهما ان يحيى بن اكثم سال
ابو الحسن عليه السلام عن الخنثى وقول علي عليه السلام انه يورث على المبال وكيف ينظر اليه اذا بال
وعسى ان يكون رجلا وقد نظر اليه النساء او امرأة وقد نظر اليها الرجال وهذا لا يحل
فاجاب عليه السلام اما قول علي عليه السلام فهو الحق وينظر قوم عدول فياخذ كل واحد
منهم بيده مرآة ويقوم الخنثى خلفهم عريانة فينظرون في المرآة فيرون شيئا فيحكمون عليه وهذا
الحديث الشريف غير صريح في جواز الرؤية هنا مطلقا بل هو مخصوص بهذه الصورة وهي محل
ضرورة لا شبهة في جواز الرؤية فيها والظاهر ان الجواب اقناعي لاسكات الخصم يعني انه
يمكن الاحتياط والاستظهار بهذا الوجه وبالجملة ليس بصريح في مغايرة المرئي هنا في المرآة اعني
الصورة للعضو الذي يراد رؤيته والا لما جاز لهم الحكم على ذلك الشيء فلا يلزم جواز الرؤية
مطلقا لانه قياس ونحن لا نقول به وما قلناه يؤيد الاعتبار والاستظهار وموافقة
الاحتياط المامور به في كثير من الاخبار والله تعالى اعلم فايدة في الكافي والتهذيب والاستبصار
عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام انه سال عن التيمم فتلا هذه الاية
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح
على كفيك من حيث موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا اقول في هذا الحديث اجمال
واشكال من عدة وجوه منها ان السؤال وقع عن التيمم فاما ان يكون سؤالا عن الكيفية او
الكمية او الوقت او العذر المسوغ له او ما يتيمم به او ما يوجبه او ما ينقضه او يبيحه او نحو ذلك
والجواب لا يطابق شيئا من المذكورات والجواب انه تضمن بيان بعض الكيفية وهو مسح الكفين يطابق نسخه
وحد ما يمسح منهما ذلك كان ولعل الامام عليه السلام فهم عن السائل اختصاص سواله بذلك
او اقتضى الحال الاقتصار في الجواب عليه كما في قوله تعالى يسألونك عن الاهلة يسألونك ماذا ينفقون

الان

اما ترى ان السائل قبل ذلك ونقله ومن لم يراجع الامام عليه السلام ومنها ندوة الايتين في
الجواب مع انه لا يظهر لهما دلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشيعة اصلا بل ربما ظهر منهما دلالة
على ما ينافيه كما لا يخفى والجواب لعل غرض الامام عليه السلام ان الايدي تطلق على اطلاقات عرض ظ
شتى كما في آيتي الوضوء والسرقة وغيرهما وانه لا يجوز انكار ما ضيفا اليه لجواز اطلاق الايدي
عليه ووجه اخرى بما كان اقرب هو انه لما قيد في اية الوضوء الايدي بقوله الى المرافق والتاسيس
اولى من التاكيد فهم ان القيد محتاج اليه والا لكان بمنزلة الزائد والعبث فيلزم ارادة ما دون
ذلك المفصل من اطلاق اليد كما هو ثابت في آية القطع اجماعا اذ لا قائل بوجوبه من المرفق فيكون
الغرض منه الرد على العامة القائلين باستيعاب اليدين الى المرفقين في التيمم وجوبا فكانه
قال ان اية التيمم مطلقة كاية السرقة فلم قيدتموها بما لا يدل عليه دليل اذ تقييدها في الوضوء لا يوجب
تقييدها في التيمم بوجه كما لا يخفى والاصل عدم التناول لما زاد على مضمون آية السرقة ومنها
ان المقرر عند الشيعة في القطع هو قطع الاصابع الاربع وترك الابهام والكف وهذا القدر
في التيمم لا يجزي عندهم ولا عند غيرهم وانكان المقصود بالاستشهاد اية الوضوء فقيد ذلك القدر
غير واجب عند الشيعة الا القليل وهو مخالف لصريح هذا الحديث ايضا ولغيره من الاحاديث
الكثيرة والجواب لعل المراد والاستشهاد على ورود الايدي مطلقة اطلاقات متعددة كما ذكرنا
ويكون اشارة الى ان ما كان مقيدا منصوصا كاية الوضوء لا يجوز العدول عنه وما لم يكن كذلك
كاية التيمم واية السرقة علم بيانه من جهة السنة وجواب آخر هو ان مذهب بعض العامة في
القطع انه من مفصل الزند فيكون احتجاجا عليهم بما يعتقدونه وهو ان الايدي اطلقت على
قولكم في اية السرقة على هذا القدر واطلقت في آية التيمم ايضا فيجب حمله على ذلك لاصالة عدم
الزيادة ولعدم النص على التقييد ولما تقدم ولا ينافيه ان الاحتجاج عليهم في هذا الحكم المخالف
لمذهبهم ينافي ملاحظة التقية في الحكم الاخر لانه يمكن ان تقتضي الحال التقية في احد الحكمين دون
الثاني كما هو ظاهر او يكون المحتج عليهم حاضرين على حكم القطع جازمين به دون حكم التيمم بل كان
عندهم فيه شك وتردد على ان الاحتجاج عليهم بما يقصدونه لا يلزم منه موافقتهم فيه بل يمكن
مجامعته للتصريح بمخالفتهم اذا اقتضاه الحال ومنها ان في هذه الضماير تشويشا لان ضمير تلد

عايد الى الامام وضمير قال الاولى الى الله والثانية الى الامام والثالثة الى الله وهو غير مستحسن والجواب

لايمتنع ان يكون الضماير كلها عايدة الى الامام عليه السلام كما لايخفى غاية ما في الباب ان يكون قال الاولى

والثانية بتقدير او تمثل او نحوهما وهو غير بعيد او نقول الضمير الثالث والرابع عايدان الى

الامام [illegible] تشويش مسلم لكن نقول مثل هذا واقع في التنزيل وهو فن من فنون البلاغة كما في

قوله تعالى لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه وغير ذلك على ان هذه العبارات

المشتملة على الضماير واقعة في كلام الراوي الذي نقل عنه حماد فلعله لم يكن عارفا باصل البلاغة ومنها

ان قوله وما كان ربك نسيا لا يظهر للحكم ولا للاستشهاد والجواب ان الغرض منه كما يفهم من

احاديث كثيرة هو ان الله لم يترك شيئا بغير حكم ولا حكما بغير دليل حتى بين جميع ذلك في القران

اما ظاهرة او باطنة وهم عليهم السلام اعلم به فهو كقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وانزلنا عليك

الكتاب تبيانا لكل شيء وغير ذلك او المراد ان الله لم ينس تقييد اية التيمم يقول تقويه الى المرفق وقوله كم

بتشبثه يشعر بنسبة النسيان اليه تعالى عن ذلك والله تعالى اعلم فايدة حديث قياس ابليس مروي من عدة

طرق في الكافي وغيره وفي بعضها ان اول من قاس ابليس حيث قاس نفسه بادم فقال خلقتني

ضياءً ظ من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وبيانا من النار

اقول لا يخفى ان المراد من الاحاديث المشار اليها ذم القياس وابطاله بابطال هذه الصورة

يظهر لظهر فساد القياس المتعارف وذلك من وجوه لا يخفى احدها ان يكون المراد ان ابليس

قاس نفسه بادم فدله قياسه الفاسد على انه خير من ادم من حيث انه خلق من النار وخلق ادم

من طين واخطأ في القياس فانه لو عرف حقيقة ما خلق منه آدم وهو النور الذي هو اشرف من

النار واكثر ضياء منها لعلم ان قياسه معكوس عليه فانه كان جاهلا لحال المقيس عليه لم يجز القياس

ابوحنيفه ظ وكان فاسدا وان كان عالما كان اشد فسادا وكان كقول لابي حنيفه قال علي وقلت فعلى

النقدير الاول لا يعلم القياس وجه القياس فلا يحصل له العلم بالمساوات بين المقيس و

كقياس ظ المقيس عليه وقد يكون في الواقع القياس كقياس ابليس وعلى تقدير الثاني فالامر اوضح

فسادا حيث يترك ما يعلم الا ما لا يعلم كما ترك ابو حنيفة قال امير المومنين عليه السلام الذي لا

حجة فوقه الا القياس فظهر بطلان قياس ابليس وان لم يكن من قبل قياس ابي حنيفه وامثاله ومنه يظهر

فتبدا

بطلان

بطلان قياسهم من حيث انهم في اكثر مواضع التي فيها بالقياس خالفوا الائمة عليهم السلام
فاما ان يكون جاهلين بحال الاصل والفرع فلا يجوز لهم القياس او عالمين فهم عليهم السلام
اعلم منهم وعلى التقديرين يلزم بطلان القياس وثانيها ان يكون المراد ان اصحاب
القياس على تقدير علمهم بحال الاصل والفرع انما يعلمون الظاهر من حالهما وحكم الله
عز وجل غالبا يكون متعلقا ببواطن الحقايق واكثر الحكم الشرعية غير ظاهرة لنا فكل
صورة من صورة القياس يمكن ان يكون كقياس ابليس حيث قاس على ما ظهر من ثُ
حال النار والطين وغفل وان حال ذلك الجوهر والنور ولو علم به لعلم ان القياس عُ
باطل منعكس عنه عليه وثالثها ان يكون المراد ان ما من صورة القياس الا ويمكن
معارضتها بما هو مثلها او اقوى منها كهذه الصور لكثرة الاصول التي يمكن القياس
عليها وكثرة العلل التي يمكن القياس عليها وكثرة العلل التي يمكن استنباطها بل المنصوصة بُ
ايضا كما يظهر لمن نظر احاديث العلل ورابعها ان يكون المراد ان في هذه الصورة
يدل القياس على بطلان القياس وكذلك اكثر صوره فيلزم منه بطلانه مطلقا هذا على
تقدير كون القياس الثاني على وجه الحقيقة وكذا الوجه قريب من الذي قبله وفيه اشارة
الى جواز الاستدلال على الخصم بما يعتقده حجة وان كان في نفسه باطلا ولذلك ترى
المتقدمين من اصحابنا يستدلون على المسايل في الظاهر بطريقة المخالفين وفي الباطن
عملهم انما هو بقول المعصومين صرح بذلك السيد المرتضى رضه في رسالة افرادها لذلك وخامسها
ان يكون المراد ان اول من قاس ابليس الذي هو اعدى اعداء الله واصفيائه وهو دال
على ذم مطلق القياس بل ابطاله لانه سنة عدو الله والباعث على خلاف مراد الله
وسادسها ان يكون المراد ان اول صورة اتفق العمل فيها بالقياس كان قياسها فاسدا
باطلا منقضا وهو دليل على ذم مطلق القياس ايضا وسابعها ان يكون المراد اول قياس
عمل به كان في مقابلة نص الصحيح الصريح الذي لا معدول عن العمل به بعد المراجعة والممانعة
وهو دليل على ذم مطلق القياس كما مر ونشير اليه قولهم عليه السلام ان ابا حنيفة كان يقول
قال علي وقلت ويخالف الى ذلك ما تقرر من ان لله في كل مسئلة حكما معينا منصوصا عليه عنده

الائمة عليهم السلام فكل قياس لا يعلم موافقته للنص يحتمل كونه مقابلا له فيكون فاسدا
كقياس ابليس وما كان منه موافقا لا حاجة اليه بل يجب ان يكون العمل بالنص و
ثامنها ان يكون المراد اول صورة عمل فيها بالقياس كانت مستلزمة للتكبر والافتخار
والحسد ونحوها من المفاسد والقبائح فظهر بطلان القياس وفساده وتاسعها ان وفساده
يكون المراد ان اول قياس مراد عمل به كان سببا للفساد الكلي والجزئي الواقع في العالم مراد عمله
وناهيك بذلك دليلا على فساده وبطلانه فقد عرفنا ان ذلك سبب كفر ابليس و
عداوته لبني آدم وتسلطه عليهم فانجر الامر الى كل فساد وقع في الارض وكل فساد يقع الى
يوم القيمة بل والعذاب من يعذب ويخلد في النار ابد الاباد وعاشرها ان القياس كان
اول باعث على انكار الشريعة ومقابلتها بالتكذيب واستعمال الظن في مقابلة العلم
والعمل بالهوى والرأي وفي ذلك مفاسد لا تحصى وحادي عاشرها اول صورة العمل فيها
بالقياس كانت كبيرة وذنبا لا يغفر ولا يكفره شيء وثاني عاشرها ان يكون المراد ان
قياس ابليس بحسب الظاهر كان واضح الصحة والرجحان من حيث ان المخلوق من التراب
مستحق لان لا يسجد له الملائكة فالمخلوق من النار يجب ان يكون اعظم رتبة منه فلا يجب السجود
عليه لمن خلق من التراب كما لا يجب السجود على الثاني للاول وهو مع كونه بحسب الظاهر يجب
جليا فاسد فكيف بالخفي ولا يدل على جواز القياس في منصوص العلة ولا قياس الاولوية العلة
لما ظهر من آخر الحديث من عدم استدلاله عليه السلام بالقياس على حكم اصلا ولو سلمنا استدلاله
عليه السلام بصورة من القياس لم يدل على جوازه مطلقا لان من العلوم ان علمهم عليهم السلام
غير مستند الى القياس بل مأخوذ عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله عز وجل بل لو فرض استناد علمهم مأخوذ
اليه وجوازه لهم لم يدل على جوازه لغير المعصوم كما لا يخفى والله تعالى اعلم واعلم انه يفهم من
الاحاديث المشار اليها ومن عدة احاديث ومن عبارات جماعة من فقهائنا ان القياس
كان يطلق عندهم على مطلق الاستنباط والاستدلال الظني لانه يرجع الى القياس
او يكون دليل حجية القياس ومن تأمل الاحاديث يحقق ذلك ولهذا كانوا يطلقون المقاييس
على جميع طرق الاجتهاد كما في مناقشات الصدوق ابن بابويه مع الفضل بن شاذان

دون

ويونس بن عبد الرحمن وهنا كلام آخر بانه في بعض الفوايد ان شاء الله تع فايدة في شرح
الرمز ظ
الذي وفي شرح ابن فاطم حاجب وغيرهما في بحث المعرف باللام واللام عبارة استشكلها بعض
استشكلها
الاصحاب فسال عنها وهي هذه ومذهب الخليل اقرب لسلامته في دعوى الزيادة في
الحروف ومن التعرض لالتباس الاستفهام بالخبر او بقاء همزة الوصل في غير الابتداء مسهلة
او مبدلة اقول يعني انه يلزم على مذهب سيبويه ان اداة من المعرف هي اللام وحدها وان الهمزة
تعذر ظ
زايدة التمكن الابتداء بالساكن جملة من المحذورات اولها دعوى الزيادة في الحرف اي
دهنا
زيادة الهمزة مع ان الاصل عدم الزيادة لمعنى الزيادة في الحرف القول في بعض الحروف
بانه زايد الزايدة في جنس الحرف ويحتمل كون المراد من دعوى الزيادة في الحرف الذي هو ال
بان يلزم كونها مركبة من حرفين احدهما اصلي والاخر زايد مع ان الزيادة في الحروف غير
جايزة ظ
جازة والمحذور الثاني مركب من امرين احدهما التباس الاستفهام بالخبر وثانيهما بقاء
همزة الوصل في الدرج فهما محذور واحد لازم على تقديرين لا محذوران ليرد الاعتراض
بان ذلك غير لازم او مشترك وهذا محل الاشكال وهو ما وقعا في زوال ذلك ويتضح بالمثال
وله امثلة كثيرة منها قوله تع قل آلذكرين حرم ام الانثيين وتقديره ان نقول على مذهب
سيبويه من ان همزة ال زايدة للوصل لا ان يجب عنده هنا حذفها او ابقاؤها فان
بقي همزة واحدة فيشتبه ظ
وجب حذفها بقي همزة واحدة فيشتبه الاستفهام بالخبر ولا ينافي الاشتباه وجوازه لانه يمكن
فرض عدمها في مثال آخر ولانها تجامع الخبر ايضا في غير هذه الصورة ولا ان يجب عنده
ابقاؤها فيلزم الشق الثاني وهو بقاء همزة الوصل في غير الابتداء وهو خلاف القاعدة
وهذا لا يلزم الخليل لانه يختار ابقاءها لما تقرر الاصل في الحرف الاصلي ان لا يحذف فلا يلزم
اشتباه لوجود همزتين ولا الشق الثاني اذ ليست هذه همزة الوصل والله اعلم فايدة في
توضيح حديث في باب ارواح الكفار من الكافي قوله عليه السلام في وادي برهوت ترد عليه
هام ظ
هام الكفار وصداهم اقول ذكر صاحب الصحاح ان الهامة الرأس والجمع هام وهامة
القوم رئيسهم وذكر صاحب القاموس ان الصدا الرجل اللطيف الجسد والجد بعد موته
الجسد
وحشو الرأس والدماغ وطاير يضرب بالليل يقفز قفزا وطاير يخرج من رأس المقتول

اذا بلى بزعم الجاهلية والعطش وقال ايضا في القاموس الهامة رأس كل شيء وطائر من طير
الليل وهو الصدى ورئيس القوم انتهى فقد ظهر ان الهام والصدى في المعنى متقاربان الصدى
او متحدان اذا عرفت هذا فنقول في معنى الحديث المذكور وجوه منها ان يراد الورود على
وادي برهوت في الآخرة من حيث انه واد من جهنم فهو مضاف اليها اي نزع المضاف
اليه وادي برهوت اعني جهنم وذلك يوافق بقية الاحاديث فان المنفي منها
اختصاص الورود في الدنيا على وادي برهوت بارواح الكفار وورود ابدانهم يوم
القيامة على النار ومنها ان يراد الورود في الدنيا ويراد بالاجسام اللطيفة نفس الارواح
على طريق التشبيه او الاستعارة للمشاركة في مجرد اللطافة على ان الذي يفهم من كثير من
الاخبار وصرح به جمع من العلماء ان الروح جسم لطيف وعلى تقدير عدمه فلعل النكتة فيه
تهجين حال ارواح الكفار وتخييل انها في الكثافة بمنزلة الاجسام اللطيفة ومنها ان الثقافة
يراد الورود في الدنيا ايضا ويراد بالاجسام اللطيفة القوالب التي يتعلق بها الارواح
كما ورد في اهل الجنة وعدم التصريح به في قوله بخيره غير ضائر لان هذا الحديث كاف ولعل
التعلق يمكن الشعور المعتد به لهم وفيه ان الخبر غير صريح وتعلق ارواح الكفار باجسام
غير اجسامهم في البرزخ مع دخولهم نار الدنيا ظلم اللهم الا ان يقال الورود لا يستلزم العذاب
او يقال باختصاص العذاب هنا بالروح ومنها ان يكون هام مشدد الميم اذا لم يثبت
تخفيفه فهو من هم اذا دب او مشى رويدا او من هم اذا قصد او من بهم اذا احزن وعلى كل او من هم
تقدير هو من اوصاف الارواح وكون الصدى على هذا بمعنى حشو الرأس والدماغ ممكن
بمعنى الشعور والعقل فهو من وصف الارواح ايضا بمعنى ان لها في حال ورودها على وادي
برهوت شعورا في الجملة ومنها ما نقل عن نهاية ابن الاثير انه قال الهامة رأس كل شيء تام
وطائر من طير الليل وهو الصدى ثم قال الصدى طائر يخرج من رأس المقتول اذا بلى بزعم
بشارة تصير الجاهلية قيل كانت العرب تزعم ان روح القتيل الذي لا يدرك بثاره تصير هامة فتقول
اسقوني فاذا ادرك بثاره طارت وقيل كانوا يزعمون ان عظام الميت وقيل روحه
تصير هامة فتطير ويسمونه الصدى انتهى وقد تذكر بعضه صاحب القاموس كما مر فتدبر والله اعلم

فائدة اعلم ان الجنس ما دل على ذات صالحة لان تصدق على كثيرين ولو كان على سبيل البدلية
وهو على قسمين جمعي وافرادي فالاول ما خص في الاستعمال بالصدق على الثلثة فما فوقها وهو ثلثة
اقسام الاول ما يفرق بينه وبين واحده بالتاء والتاء في واحده كتمر وتمرة والثاني ما تكون فيه
دون مفرده ككمأة وكمء والثالث ما يفرق بينه وبين واحده بياء النسبة كروم ورومي وزنج
وزنجي والثاني على قسمين احدهما ما يكون صادقا على الكل وعلى اي بعض فرض منه كالماء و
العسل والثاني ما لا يكون كذلك كالانسان والرجل فان الانسان مثلا يصدق على اي فرد
فرض من افراده ولا يصدق على جملة الافراد فلا يقال القوم انسان بل يقال زيد انسان
والسر في ذلك ان افراده اشخاص وهو انما يصدق عليها والاكثر من فرد ليس شخصا فلا يصح صدقه
عليه وبهذا ظهر ان ما قيل من ان اسم الجنس يصدق على القليل والكثير فاسد لانه من خلط قسم
من احد قسمي اسم الجنس الافرادي بالاخر فائدة في حاشية الخطائي اللهم الا ان يفرق بين
التصريح بالفعل وتقديره قال المحقق اليزدي قيل هذا مناف لما سبق من تصريحهم اقول كون
الاسمية خبرها فعلية كالفعلية في مجرد افادة التجدد لا ينافي صحة الفرق بينها بان الاولى تنصرف
الى الدوام عند وجود الداعي والثانية لا تقبل ذلك فهو ظاهر انتهى وتوضيحه ان الاسمية التي
خبرها فعلية والفعلية المحضة متساويتان بالنظر الى ذاتيهما في افادة التجدد وهذا لا ينافي الفرق
بينهما من حيث ان الاولى تفيد الدوام من حيث وجود الداعي اليه واما الثانية فلا تقبل ذلك
من حيث ان الفعل فيها وضع لان ينسب الى الفاعل ولا ريب في افادة التجدد وحاصل
كلام صاحب القيل الراد على المحقق الخطائي من انه فرق بين التصريح بالفعل وتقديره في الجملة
الاسمية من ان الاولى تفيد الدوام دون الثانية بان هذا مناف لتصريحهم بان الاسمية
التي خبرها فعلية تفيد التجدد كالفعلية المحضة والمحقق اليزدي سلم له هذا ولكن حكم بانه لا ينافي حكم
الفرق بينهما من حيث وجود الداعي الى الدوام من جانب الاولى دون الثانية لكونها لا
تقبله لان الفعل وضع لان ينسب الى الفاعل والنسبة فيه تدل على التجدد فتامل فائدة النسبة
الرطل العراقي مائة وثلثون درهما والرطل المدني مائة وخمسة وتسعون درهما والصاع
ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي وهو الف ومائة وسبعون درهما وهذه التقديرات

عندنا منصوصة في احاديث الفطرة وغيرها والدرهم ستة دوانيق والدوانيق ثمانية حبات
من اوسط حب الشعير يكون مقدار العشر دراهم سبعة مثاقيل فالمثقال درهم وثلثة اسباع درهم
والدرهم نصف المثقال وخمسه فالرطل العراقي احد وتسعون مثقالا والصاع ثمانمائة وتسعة
عشر مثقالا والكر الف ومائتا رطل بالعراقي وثمانمائة رطل بالمدني يكون مائة الف مثقال وثمانية الاف
مثقال والمن الشاهي الف ومائتا مثقال يكون الفا وسبعمائة وخمسة عشر درهما كل عشرة اثنان
اثنا عشر الف مثقال والمن التبريزي نصفه والرطل الدمشقي اثنا عشر اوقية والاوقية خمسون
درهما فالرطل ستمائة درهم يكون اربعمائة وعشرين مثقالا فالكر مائتان وستون رطلا بالدمشقي
ونصاب الغلات خمسة اوسق والوسق ستون صاعا فالوسق اربعون منا وثلثمائة العشرين
مثقالا وبالدمشقي مائة وسبعة عشر رطلا فالنصاب بالعراقي الفان وسبعمائة رطل وبالمدني الف
وثمانمائة رطل بالدمشقي خمسمائة رطل وثلثة وثمانون رطلا وزكوة النقدين ربع العشر ونصاب
الذهب عشرون دينارا ففيها عشرة قراريط ثم اربعة دنانير ففيها قيراطان ونصاب
الفضة مائتا درهم ففيها خمسة دراهم ثم كل ما زاد اربعين ففيها درهم فظهر ان زكوة النقدين
عشر فلو اخرج ربع العشر مما عنده منهما برئت ذمته لانه بقدر الواجب او ازيد لاحتمال مأ
عدم تمام النصاب الاخير والصاع اربعة امداد فالمد رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف
بالمدني يكون ثلثمائة درهم الا ثمانية دراهم والصاع بالرطل الدمشقي رطلان الا ثنيني
درهما والمسافة ثمانية فراسخ بريدان او نصفها لمن يريد الرجوع وهو بريد والبريد اربعة فراسخ لمنه
والفرسخ ثلثة اميال والميل اربعة الاف ذراع والذراع اربعة وعشرون اصبعا وقد روي
في الحديث ان صاع النبي صلى الله عليه وآله كان خمسة امداد وان المد مائتان وثمانون
درهما والدرهم ستة دوانيق والدوانق وزن ست حبات والحبة حبتين من اوسط حب الدرهم الدانق
الشعير والاطلاق محمول على الاول لورود في عدة احاديث والعمل عليها والحديث عه
المشار اليه اخيرا انما ورد في مقام استحباب الغسل بصاع ولعل الصاع المقدر فيه هو
صاع الغسل الذي كان يستعمله عليه السلام فقد روي انه كان يغتسل بخمسة امداد هو وزوجته
وامر الاستحباب سهل لجواز الزيادة والنقصان فيه ويظهر من بعض الاخبار ان الصاع كان على

عهده صلى الله عليه وآله خمسة امداد وانه تغيّر في عهدهم عليهم السلام وفي احاديث الزكوة مايدل (تغيّر)
على ان المعتبر هو كان في زمانهم عليهم السلام وهو ما اشتمل على التقديرات المذكورة سابقا والله
ثم اعلم فايدة في التوضيح حديث خلق العقل وهو مشهور ورد من عدة طرق باسانيد مختلفة
تزيد على عشرين متفرقة في كتب الحديث فمن تلك الطرق ما رواه الكليني باسناده الصحيح
عن ابي جعفر عليه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم
قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك
امر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب اقول قد اورد بعضهم على هذا الحديث الشريف
جملة من الاشكالات ترد عليه بحسب الظاهر ويدفع بعد التامل احدها وثانيها قوله استنطقه
(منه) اي طلب منه النطق مع انه ليس من افعال العقل ولا انه عليه قدرة فطلبه منه مع ذلك قبيح ويلزم (ولانه عليه قدرة)
منه تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالضرورة من مذهب الامامية والجواب اولا ان معنى
استنطقه غير منحصر في طلب النطق بل من جملة معانيه ما قاله صاحب القاموس ان استنطقه بمعنى
كلمه وكثيرا ما يكلم الانسان ما لا يفهم الكلام لغرض آخر كما يكلم الدار وغرضه التحسر او الاعتبار
قال الشاعر قف بالديار وسلها عن اهلها عسى تردّ جوابا ما يناديها وقد ورد في الحديث ان
تفكر ساعة خير من قيام ليلة فسئل الامام عليه السلام عن معنى هذا التفكر فقال ان يمر بالدار والخربة
فيقول اين بانوك اين ساكنوك مالك لا تتكلمين فالمراد من مكالمة العقل مجرد اظهار انقياده
وطاعته لا نطقه بالجواب ثانيا يحتمل ارادة المعنى المذكور في السوال ويكون تعذر ارادة (منه)
النطق من العقل مع اقداره عليه فانه لا يمنع ان يكون الله سبحانه جعل فيه قوة النطق والاقتدار
على التعبير عما يريده من الاعتراف له والكن لنا يحتمل ان يراد بالنطق الفهم والادراك فانه
احد معانيه وكثيرا ما يستعمل فيه واعلم ان الوجه الاول والثاني متقاربان فان كلمته يتضمن معنى (كلمه د)
طلب منه النطق لان الكلام يستلزم طلب الجواب غالبا والوجه الثاني قريب باعتبار كمال
قدرته على مثل ذلك وما هو اعظم منه ومن انكر ذلك فقد انكر قدرته تعالى ولا يخفى ان النطق لا
يتوقف على وجود الجوارح من اللسان ونحوه باعتبار كمال القدرة وان توقف على ذلك
في بني ادم لا يلزم توقفه عليه في المجردات لو سلم تجرد العقل مع ان لها حكما آخر وما يقرب ذلك (ماخ صح)

قوله انطقنا الله الذي انطق كل شيء قالتا اتينا طايعين وان من شيء الا يسبح بحمده ورابعها يحتمل
ان يريد بالنطق المجازي اعني الاخبار بلسان الحال والدلالة على المقصود باي وجه كان اي
طلب من العقل ان يكون دليلا لعباده على وحدانيته وعجزالهم عن ربوبيته بالتفكر فيه او به (مجزأ)
وثالثها ورابعها قوله عليه السلام ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال وعزتي الخ فان لفظة ثم موضوعة
للتراخي هنا بحسب الظاهر والجواب اولا ان التراخي غير معلوم الانتفا اذ الجميل يحتمل زمان
طويل او كلام كثير بين كل واحد من الامور المذكورة وبين ما بعده وثانيا ان ثم يأتي ايضا (بيّن)
بمعنى الفاء اي لمجرد التعقيب من غير تراخ كما في قوله جرى في الانابيب ثم اضطرب وثالثا ان التراخي
يعتبر في كل مقام بحسبه كما قالوه في التعقيب كما في قولهم تزوج قوله والامور العظيمة المهمة يستعمل
فيها ثم دون الفاء وان لم يكن تراخ ظاهر الا قدر ما يكفي ان تكون في ازمنة متباعدة لقصور
الزمان القليل عنها ولو بالاعتبار والعادة او لانها لكثرة الاحتياج اليها واهميتها وتشوق
النفوس الى الحصول بها بعد الزمان الحقير المتخلل دونها او بينها طويلا متراخيا عما قبله يشهد بذلك
من تتبع كلام الفصحاء وتراكيب البلغاء وخامسها ان الاقبال والادبار لا يتصوران من العقل
بحسب الظاهر ولا يظهر لهما فايدة والجواب انه لا بعد في اتصاف العقل بالاقبال والادبار
بمعنى الذهاب والاياب وكذا النفوس والحواس ونحوها فانها تذهب وتجئ وتفارق
على وجه يصح نسبته اليها ولا ينحصر ذلك فيما يعهد من اقبال الانسان بوجهه واعراضه به و
الغرض من الامر بالاقبال والادبار كالغرض في جميع التكاليف من اظهار الانقياد واختبار
العباد وبيان الامتثال الامر كما ان من اراد اختبار طاعة عبده يقول له اذهب ثم يقول له (امتثال)
ارجع لاظهار الطاعة والزام الحجة ولا بعد في ان يخلقه الله اولا على حالة يمكن اتصافه
بالاقبال والادبار الحقيقيين وقد اعطى الله الجن والملائكة قدرة التشكل باشكال بني آدم
وغيرهم فلا بعد ان يعطي الله العقل ذلك ولو في حال الامر بالاقبال والادبار على نحو ما مر في
الاستنطاق وسادسها ان الاقبال والادبار انما يتصوران بالنسبة الى المكان والله سبحانه
منزه عن المكان وايضا قد ورد ان اول ما خلق الله العقل فيعلم ان لم يكن ثم مكان والجواب
ان ذلك ممنوع بل الاقبال والادبار قد يكونان لا بالنسبة الى المكان كما يقال اقبل على العلم واعرض

عهد

عن الجهل ولا يلزم نسبتها الى الله عز وجل ولا الى مكان كما يقال اقبل على العلم واعرض عن الجهل ولا
يلزم نسبتها الى الله عز وجل ولا الى مكان مثلا لكن لا تعلق لهما بكون البارى سبحانه وتعالى
فى مكان بل يمكن ان يعين للعقل مكانا للاقبال والادبار كالحضارة وغيره وقولهم عليهم السلام
اول ما خلق الله العقل يحتمل ان يكون الاولية فيه مخصوصة ببعض الاقسام لما ورد فى حديث
آخر من احاديث العقل وهو اول من الروحانيين فلا يلزم تقدم خلقه على خلق المكان مطلقا
او تقديم خلق الروحانيين كذلك يرجع الامر الى الجواب الاول وثانيهما ان التكليف متوقف
على كمال العقل وقد تضمن هذا الحديث الشريف انه لا يكمل الا فيمن احبه الله فيلزم ان يكون
كل من ابغضه الله غير مكلف وهو خلاف المعلوم ضرورة بالنص ويلزم ان يكون كل مكلف
فهو خلاف المعلوم ضرورة بالنص ويلزم ان يكون كل مكلف ممن يحب الله وان كان
مرتكبا لجميع المعاصى والكفر وهو باطل بالضرورة والجواب ان العقل على مراتب وينقسم الى
اقسام وكمال العقل ايضا له مراتب فالكمال المذكور فى الحديث اعلى درجة مما يتوقف عليه
التكليف الا ترى ان النبى والائمة عليهم السلام كانوا يحكمون على اهل زمانهم باحكام الشريعة
مع ان المعلوم من حالهم وحال كل زمانهم فى غاية التفاوت فى العقول ولا يخصون الاحكام
التكليفية باهل الدرجة العالية فى العقل ووجه الكمال العقل اما ان يكون تفضلا من الله على
بعض العباد لهم بواسطة عملهم الصالح او تفضلا محضا او بتوفيقهم للعمل بمقتضى ما وهبهم من العقل
ويشير الى ذلك ما فى الحديث القدسى وانه ليتقرب الىّ بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت
سمعه الذى يسمع به الحديث فيرجع الى الاختيار من العبد للطاعة فالعقل يكون ناقصا على
الاول بالنسبة الى عدم العمل بمقتضاه على الثانى بالنسبة الى ما اضيف اليه من العقل الكامل وفى بالنسبة
هذا الحديث اشارة الى تعلق التكليف بالعقل وصاحبه قبل الكمال له وبانه تاويل هذا الحديث
اشارة وثانيها ان العقل لم يثبت انه من جملة اهل التكليف فما وجه قوله اياك امر واياك انهى
الخ ثم اختصاصه المستفاد من تقديم المعمول غير واضح لكثرة الاوامر والنواهى المتوجهة المستفاد
الى غيره والثواب والعقاب الذين يستحقها غيره وان كان قصرا اضافيا بالنسبة الى من
ليس بمكلف فما مزيته على المكلفين والجواب الاشبه ان العقل كان مكلفا فى ذلك الوقت مزيته

الاشبه ظا

او يكون الحصر مخصوصا بالامر والنهي المذكورين ويحتمل ان يكون وجهه ان العقل علم انه مناط التكليف
وانه حجة الله الباطنة على العباد فنطق انه بذلك خارج عن تعلق التكليف به فنبهه تعالى عن
فساد الظن بالنص على الوجه الامر والنهي المذكورين اليه خاصة ويحتمل ان يكون من باب و
اسئل القرية اى اهل القرية انما يتوجه التكليف والامر والنهي والثواب الى اهل العقل فكان
العقل هو المخصوص بذلك وربما يقرب هذا الاتيان بصيغة المضارع دون الماضي و
ان كانت هذه العبارة قد يستعمل فيما تقدم من الامر ونحوه كما اذا امرت شخصا فلم يأتك
اعني فان ما قارب الحال من الماضي يمكن ادخاله في حكم الحال اذ هو في الحقيقة اجزاء من اواخر الماضي
واوايل المستقبل وان لم يتم ذلك حقيقة فمجاز وتاسعها ان هذا معارض بما ورد في غيره
من احاديث العقل بك آخذ وبك اعطي وبك اثيب وبك اعاقب بكسر وهذا يقتضي
انه هو المخصوص بذلك والجواب لا منافاة في ان يكون العقل مكلفا بتكليف خاص ويكون
للمكلفين دليلا على التكليف ومناطا له وكل من الفريقين يؤمر وينهى ويعاقب ويثاب ولا
تزر وازرة وزر اخرى فليس المراد ان العقل يثاب ويعاقب بفعل صاحبه قطعا ولعل
الكليني قدس سره لاحظ ايراد ما يدل على تكليف العقل نفسه اولا ثم ما يدل على انه شرط التكليف
ثانيا وبالجملة فلا معارضة بين الاحاديث هنا ولا منافاة وعلى تقدير الاضمار في الحديث المذكور
وامثاله يتحد مضمون الاحاديث لكنه تقدير لا ضرورة اليه كاستقامة المعنى بدونه وعاشرها و
حادي عشرها ان العقل اذا كان من المجردات كما قيل فلا يتصور تعلق الثواب والعقاب
به وان جعل متشكلا بشكل يمكن تعلق الثواب والعقاب بذلك الشكل فلا يستحق ثوابا ولا
عقابا والجواب ان الله قادر على ان يوصل اليه ثوابا وعقابا بما يناسبه بل قد وقع ذلك بالفعل
كما دل عليه حديث جنود العقل والجهل فانه ظاهر واضح في ذلك وثاني عشرها ان الله سبحانه
كان عالما بطاعة العقل فلا وجه للامر والجواب انه تع علم بطاعة كل مطيع ومعصية كل
عاص ومع ذلك يحسن التكليف اظهارا للطاعة او المعصية ليستحق صاحبها الثواب او العقاب
ولعله من قبيل قوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك ليكون ابلغ في الامر بالطاعة وفي الزجر عن المعصية وحيث
ان العقل بهذه الطاعة اليسيرة حصل له الثواب بهذا الشرف العظيم والجهل على قياس ذلك مع انه

الشرف العظيم ظاهر

جزء
فمجاز
لعله

م التقية

لولا هذه العصبية لكان بمنزلة العقل ففي ذلك عن النية والموعظة ما لا يخفى وقد استدل بعض
المحققين من المعاصرين بحديث العقل والجهل والجهل على وجوب العمل بالنص وعدم جواز
العمل بخلافه اصلا وهو استدلال حسن عند التأمل لكن لا حاجة اليه لكثرة الادلة والنصوص
الصريحة والله اعلم بحقايق احكامه ودقايق كلامه فايدة ١٣ في تاويل حديث سال عنه
بعض الطلبة وذكر انه وجده في بعض الكتب ولفظه من عرف الحق لم يعبد الحق اقول مثل
هذا لا ضرورة بنا الى النظر في تاويله وتوجيه الفكر الى توجيهه اذ لم يصح له سند ولا ثبت
توجيه
في كتاب معتمد مع انه مخالف لتصريح العقل معارض لصحيح العقل بل يقتضي بطلان ضروريات
الدين ويضاد الكتاب والسنة واجماع المسلمين فيحتاج الى اثبات صحته اولا ثم النظر في
صرفه عن ظاهره وثانيا فانه غير صحيح على قاعدة الاصوليين والاخباريين ويقرب الى الاعتبار
انه من كلام بعض الصوفية الذين نقل عنهم القول بسقوط العبادات عمن وصل الى مرتبة
الكشف والوصول وبعد التنزل وتسليمه يجب تاويله لما مر وذلك ممكن من وجوه اثني عشر
احدها ان يكون المراد بالعبادة الجحد والانكار فانه احد معانيها اللغوية صرح به في القاموس
وغيره وذكروا ان الفعل منه كفرح وعليه حمل قوله تع قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين
في بعض الوجوه فيكون المعنى والله اعلم من عرف الحق معرفة صحيحة ثابتة لم يجحده ولم ينكره بعد معرفته
السابقة الصحيحة كما ذهب اليه المرتضى وجماعة من العلماء ودل عليه بعض النصوص المعتمدة وعلى
الصحيح
هذه الوجه يحتمل كون الجملة الخبرية هنا مرادا بها النهي كقوله عليه السلام لا ضرار على وجه وثانيها ان
لا ضرر ولا ضرار
يكون يعبد مشددا يقال عبّده بالتشديد اي ذلله ومنه طريق معبد اذ لم يثبت ضبط هذا اللفظ
بالتخفيف اي من عرف الحق لم يذلله ببذله لغير اهله او بترك التقية به او بالاهانة له والاستخفاف به
تام الاستخفاف
او بالفعل المعاصي والمحرمات الموجبة لنقص الايمان ويكون المراد بالحق الثابت من حق
يحق اذا ثبت ولا يكون اسما من اسمائه تع مع احتمال التوجيه مع كونه من اسمائه تع ايضا على بعض
الوجوه وعلى هذا اما ان يراد المعرفة التامة او مطلق المعرفة مع كون الجملة في معنى النهي كما
سبق وثالثها ان يراد بالحق الثابت كما ذكر ويختص بغيره تع حيث ان كنه ذاته تع لا يعرف
وانما تتعلق المعرفة بصفاته تع واسمائه وافعاله وانبيائه وحججه ونحوها مما لا يجوز عبادته فمن عرفه

علم انه غير مستحق للعبادة فلم يعبده ومن عبده فلم يكن عرف الله ولا عبده ورابعها ان يكون المراد من
عرف الحق اى حق المعرفة واقواها اعنى الضرورية الحاصلة يوم القيمة وهناك تسقط التكاليف
قطعا فتخصص بذلك الضرورة الجمع بينه وبين الضروريات ولا يخفى ان هذا ليس بعيد وما
نقل عن الصوفية من حصول هذه المعرفة فى الدنيا لبعضهم مردود وانتهى دعوى بلا دليل بل الدليل بانه دعوى
القايم على فسادها وترتب المفاسد عليها ولو سلمنا فالدليل قايم على عدم سقوط التكاليف فى الدنيا
وان حصلت وقد اوردنا لذلك مع امثاله فى محل اخر وخامسها ان من عرف الله حق المعرفة اى غاية
ما يمكن فيها فى الدنيا لم يعبده حق العبادة فكيف من دونه فى الرتبة والمعرفة فيجب الاعتراف بالتقصير
فى عبادته من كل احد وله شواهد ليس هذا المحل ايرادها وهذا الوجه قريب ويؤيده قربا ما هو معلوم
من ان كل من زادت معرفته بالله زاد خوفه منه ورجاؤه له وعبادته اياه البتة كما ان من عرف
الاسد او الملك اذكوها كذالك وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة كقوله تعالى انما يخشى الله من عباده
العلماء وقوله عليه السلام من عرف الله وعظمه منع فاه من الكلام وبطنه من الطعام وعنا نفسه بالقيام علة
والقيام الى غير ذلك مما هو كثير وفيه رد على الصوفية فى هذا المقام كما لا يخفى وسادسها ان يكون
المراد كل من عرف الله لم يعبده حق العبادة فيبقى العام على عمومه وبين هذا الوجه والذى قبله
فرق ظاهر وهذا ايضا قريب وسابعها ان يكون من اسم استفهام والاستفهام انكاريا فيصير
المعنى اى شخص عرف الحق ولم يعبد سمى بهذا الاسم وحذف الواو هنا غير ضار وان كان اثباته
اكثر ونظير هذا التركيب قول المتنبى اى يوم سررتنى بوصال لم ترعنى ثلثة بصدود وهذا
ايضا قريب وفيه اشارة الى ان من ترك العبادة مع معرفته فهو خارج عن حقيقة المعرفة المطلوبة
منه او غير كامل فيها او كان لم يعرف لعدم عمله بمقتضاها والاستفهام الانكارى يقتضى نفى
متعلقه والكلام هنا مقيد ويجب رجوع النفى فى مثله الى القيد وهو منفى فيلزم اثباته
لان نفى النفى اثبات فالمعنى كل من عرف الحق وعمل بمقتضى المعرفة عبد الحق وثامنها ان يكون
من اسما موصولا عبارة عن الله سبحانه فانه هو الذى عرف حقايق الاشياء كلها على ما هى عليه
وغيره فان معرفته مشوبة بالجهل فيكون حاصل المعنى ان الذى عرف حقايق الاشياء كلها هو
الحق المعبود لا المخلوق العابد ولا يرد عليه ان العارف لم يعهد اطلاقه على الله تعالى واسمائه توقيفية

لانه

لانا نجيب اولا بان ذلك مسموع في كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة وثانيا بجواز اطلاقه
على وجه المجاز على ما ذكره بعض العلماء وثالثا انه يجوز كونه اطلق عليه تع باعتبار العموم في لفظ
من وان كان المراد به خاصا ورابعا انه لا يلزم استعمال العارف بل استعمال الفعل وله نظاير
وخامسا ان هذا على تقدير كونه حديثا يفيد الجواز وليس مسموعا عاما تاما غير هذا من وجوه
التوجيه وان تم غيره استغني عنه وتاسعها ان يكون من اسما موصولا كذلك ويعبد مبنيا للمفعول بحره
اذ لم يثبت بناؤه للفاعل ويكون المعنى ان الله سبحانه الذي علم الخلق كلهم لم يعبده احد حق
عبادته وعاشرها ان يكون من شرطية والحق الاول من اسمائه تع ويعبد مبنيا للمجهول والمعنى ان
من عرف الله سبحانه بانه ربه لم يعبده اي ذلك العارف احد حقيق او بالحق لامتناع كونه ربا
مربوبا والها مالوها فقد زايدة في الحق الثاني او عوض عن المضاف اليه كما في نظايره فيكون حكما فاللام
ببطلان قول الغلاة وحادي عاشرها ان يكون المراد بالحق الواجب ويعبد مشددا اي بذلك
فيكون المعنى ان من عرف الواجب للمؤمنين لم يذكر ذلك الحق الواجب بتركه وعدم القيام به اذ لم
يذلل صاحبه باهانته والتقصير في حقه على الاظهر او المجاز العقلي وثاني عشرها ان يكون عرف بالتشديد
اذ لم يتحقق ضبطه بالتخفيف ويعبد مشددا او مبنيا للمفعول وعلى هذا التقسيم جملة من الوجوه السابقة
غير ما ذكرناه ولا يخفى تقريرها على اهل الاعتبار والله اعلم فائدة في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم
في قول الله عز وجل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فاطمة عليها السلام فيها مصباح
الحسن المصباح في زجاجة الحسين الزجاجة كانها كوكب دري فاطمة كوكب دري بين نساء اهل الدنيا
اقول في تفسير علي بن ابراهيم ورد الحديث المذكور الا انه قال فيه المصباح الحسين في زجاجة الخ وهو
ظاهر ان الحديث صريح في تفسير المشكوة الاولى بفاطمة والمصباح الاول بالحسن والظرفية هنا
باعتبار الاشتمال منها عليه بالامومة والحمل ونحوهما وقوله المصباح في زجاجة الحسين المبادر منه المتبادر
الى الفهم انه تفسير للزجاجة بالحسين لا للمصباح والثاني به كما في تفسير علي بن ابراهيم وذلك بناء
على القاعدة المقررة ان النكرة اذا اعيدت معرفة فالمراد بالثاني هو الاول كما في قوله تع صارت
فارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ونظايره والا لبقي الكلام غير مرتبطة بما قبله
فالمراد بالمصباح الثاني الحسن ايضا ويحتاج في توجيه الظرفية الى وجه لعدم ظهورها بالنسبة الى الظرفية
بالنسبة

الاولى ووجها قريب وهو تقدير مضاف الى امامة الحسن مستقرة في الحسين واولاده في الحسن واولاده
ويكون المراد بالزجاجة الثانية الحسين ايضا وبالكوكب الدري فاطمة كما هو مصرح به ويكون
التشبيه للحسين بفاطمة اما في الصورة او الفضل والكمال وهذا الوجه لا قصور فيه ولا مخالفة قصور
للظاهر بل الذي يظهر انه اقرب ولا ينافيه ما في التفسير لاختلاف الروايتين لكن في نظائره
ولعل ما في رواية الكليني اصح فان الوثوق بضبط نسخ الكافي اعظم وثبوت تواتره اجمالا
والاعتبار بتصحيحه تفصيلا اوضح وبخصوص هذا القول لا بعد في ان يراد معنيان فصاعدا
من اية واحدة كما هو مروي ماثور مصرح به في عدة احاديث ويحتمل ان يحمل رواية الكليني على
ما يطابق رواية علي بن ابراهيم بان يكون الحسين تفسيرا للمصباح الثاني وفاطمة تفسيرا للزجاجة
الثانية بل والاولى ايضا بمقتضى القاعدة المشار اليها وهذا الوجه يقرب حصول الجمع بين
الحديثين وزوال الاختلاف عنهما ويبعده مخالفة القاعدة في المصباح لكن لا محذور
في مخالفتها من حيث انها اغلبية كاكثر قواعد العربية ويظهر هذا من المغني وغيره ولكن فيه
ايضا اختلاف المصباحين معنى من غير قرينة والفصل بين المفسر اعني المصباح والزجاجة و
المفسر اعني الحسين وفاطمة وايهام خلاف المقصود لان الظاهر المتبادر ما قدمناه وعود
التفسير الا بعد مع امكان عوده الى الاقرب وترك التشبيه بالكلية في قوله فاطمة كوكب فلو
كانت تفسيرا للزجاجة تعين التصريح بالتشبيه وامكان جعله تشبيها بليغا يقتضي صيرورة التفسير
اخفى من المفسر فهذه ستة وجوه تقوي الاحتمال الاول وتضعف الثاني والله اعلم فائدة ١٥
في معنى حديث ما اكل رسول الله صلى الله عليه وآله متكئا قط قال صاحب القاموس في وكاء قوله
عليه السلام اما انا فلا آكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن والمتربع ونحوه من الهيئات المستدعية اكل
لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما
يظنه عوام الطلبة انتهى وقال صاحب النهاية فيه لا آكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا
على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل معتمدا
من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكا مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء لقعود
الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن آكل بلغة فيكون

نفوذر

فهو دليل منه وعز او من حمل الاتكاء على الميل على احد الشقين تاول على مذهب الطب فانه لا ينحدر
على مجاري الطعام سهلا ولا يسيغه هنيئا وربما تأذى به انتهى قال بعض فضلاء المعاصرين يشبعه
ما ذكره صاحب النهاية وصاحب القاموس مخالف لما ذكره الائمة عليهم السلام في احاديثهم
كما رواه محمد بن يعقوب عن ابي خديجة قال سال بشير الدهان اباعبدالله عليه السلام وانا
حاضر فقال هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأكل متكئا على يمينه وعلى يساره فقال ما كان عم
رسول الله صلى الله عليه وآله يأكل متكئا على يمينه وعلى يساره ولكن كان يجلس جلسة العبد
قلت ولم ذلك قال تواضعا لله عز وجل فهذا صريح في ان المراد بالاتكاء الميل على احد الشقين داثر
اليمين او اليسار فليس من ظنه من عوام الطلبة بل من خواصها وايضا ما ذكره صاحب النهاية
بان من حمل الاتكاء على هذا المعنى تاوله على مذهب الطب غير سديد فان الصادق عليه السلام
علل تركه بالتواضع لله والخضوع له كما هو دأب العبيد لا لما هو شأن الملوك والمتكبرين انتهى
واقول لا يخفى لا منافاة بين كلام اهل اللغة وبين كلام الصادق عليه السلام لانهم انما فسروا انه
الاتكاء المطلق وكلام الامام عليه السلام جار على مطابقة سؤال السائل والاتكاء في السؤال والجواب
مقيد بكونه على اليمين او اليسار ولا يلزم كون الاتكاء المقيد عين المطلق ولا العكس كما هو نصح
بل لا يبعد ان يكون من ذكر القيد اشعارا بالاحتياج اليه فيكون للمطلق معنى والا لكان القيد
مستغنى عنه وهو بعيد لذكره في السؤال والجواب ثم ان صاحب النهاية قد جوز الحمل على معنى
المفهوم من الحديث وبالجملة فالحديث المنقول وحده لا ينافي ذلك التفسير ولا يبعد ان يكون
عليه السلام كان يترك الاتكاء بالمعنيين ولا ينافي واحد من القسمين بواحد لا المطلق ولا المقيد وكذا
لا منافات بين التعليلين لان الاول لعدم التمكن والثاني لجلوسه جلسة العبد ولم يتحقق
تنافيهما ولا تلازمهما ولو سلم فلا مانع من صحة التعليلين معا اذ اجتماعهما هنا ممكن بل كل فعل صحة
من افعاله عليه السلام كان له اسباب متعددة وفوائد كثيرة في الدنيا والدين غير ان المصلحة
للمكلفين من اظهار العلة المذكورة في الحديث كما لا يخفى والله تعالى اعلم فائدة ١٦ في شرح اللمعة كل
طواف ركن يبطل النسك بتركه عمدا الا طواف النساء الى قوله ويتحقق البطلان بخروج ذي عمدا
الحجة قبله ان كان طواف الحج مطلقا وفي عمرة التمتع بضيق وقت الوقوف الا عن التلبس بالحج قبله

اقول تقرر من العبارة انه يتحقق بطلان العمرة المتمتع بها بسبب ترك الطواف اذا ضاق وقت وقوف
عرفة عن كل شیء الا عن التلبس بالحج قبل الوقوف ای اذا لم یبق من الوقت الا مقدار ما يتلبس
فيه بالحج ثم يدرك الوقوف بعده بلا فصل سوى قطع الطريق فحكم ببطلان العمرة لتعمد
ترك ركن منها حتى فات وقته ووجب عليه التلبس بالحج وتحرير المقام ان هنا صورا الاولى
ان يبقى من الوقت ما يسع الطواف والتلبس الثانية ان يسع الطواف والسعي معه الثالثة
ان يسع الطواف والسعي والتقصير معه الرابعة ان يسع احد الامرين الاولين معه الخامسة
ان يسع احد الامور الثلثة معه السادسة ان يسع بعض واحد من الثلثة معه ولهذه الصورة
صور لا تخفى السابعة ان يقصر عن كل واحد من الامور الاربعة الثامنة ان يقصر عنها جميعا وعن
الوقوف فهذه ثمان صور بعضها فرض فيه زيادة الضيق وبعضها فرض فيه نقصانه بالنسبة
الى صورة تحقق بطلان العمرة ولا ريب ان في الخمس الاول لا يتحقق بطلانها بسبب ترك الطواف تحقق
بل يجب عليه الاتيان به لامكانه وركنيته وتوقف صحة النسك عليه ثم يشرع في الحج ان لم يكن
ترك ركنا آخر او كان قد ترك وامكن تداركه فيلبس بعد التدارك او يبطل العمرة لكن بسبب آخر غير ترك
الطواف فتبين عدم تحقق البطلان بل تبين تحقق عدمه في هذه الصورة وظهر صحة عبارة الشارح
واما السادسة فلم يعتبرها لانها لا تفسد صحة العمرة حيث ان الاتيان ببعض الركن مع ترك بعضه
عمدا او جهلا كما هو المفروض يوجب بطلان الركن فيلزم بطلان النسك الذي هو ركن فيه
وشرط في صحته فلا يلتفت الى هذه الصورة بل ينبغي جعلها داخلة فيما ذكره المص بان يعتبر الحصر
اضافيا بالنسبة الى مجموع الطواف والقربة واضح لان سياق الكلام يقتضي ذلك والبحث
انما هو عن الطواف وادراكه لا في حكم ادراك ابعاضه مضافا الى ما هو مقرر معلوم مما ذكرناه
وغيره مع رعاية الاختصار والايجاز واما السابعة فداخلة فيما ذكره والعدول الى حج الافراد
لا يحتاج الى زمان يستلزم فوت الوقوف او غيره بل هو مجرد قصد قلبي واما الثامنة فلها
صورة منها ما لا يستلزم فوت الحج بان يدرك الاضطراري او المشعر على الوجه المقرر ومنها
ما يستلزمه لكن لا قصور في عدم تناول العبارة له لان الكلام في بطلان العمرة خاصة
بترك الطواف لا مع فوت الحج بل هو امر آخر خارج عن موضع البحث اذا عرفت ذلك فقد ظهر

ان

انه لا يعتبر في بطلان العمرة في هذه المسألة اقل مما ذكره ولا اكثر مما اعتبره فتعين الاقتصار على ما قرره ولهذا
عبّر بهذه العبارة جماعة من المحققين كالشيخ علي في شرح القواعد والسيد محمد في المدارك وغيرهما
وقد ذكر السائل وجها بعيدا فقال يفهم من هذه العبارة ان المراد ضيق الزمان عن التلبس
بالاحرام من موضعه وهو مكة فلو تحقق وامكن الوقوف بعرفات من غير ان يتلبس بالاحرام
من مكة للحج يكون غير ضائر لان ادراك عرفات باقٍ وهذا الضيق لا يمنع من ادراك الطواف
للعمرة فيطوف ويحرم بالحج من حيث امكن ولو بعرفات فيكون الكلام استثناء هذا الضيق
من السابق ويكون الاستثناء متصلا انتهى وقد اجبته اولا بان التلبس في عبارته غير مقيد بكونه
بمكة فلا يفهم من العبارة بل على تقدير تعينه فهو مفهوم من خارج وثانيا انه قد تعارض هنا امران
الاتيان بواجب وهو الطواف وترك واجب وهو الاحرام فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان
هنا صورة شرعية لا يستلزم احدهما وهو العدول الى الافراد وذلك منصوص هنا في مثل هذا الضيق
ولما قلناه فقد اختار الشارح ذلك كما يفهم من عبارته وهذا الترك للاحرام محل والدليل انما
دل هنا على الفرق بين السهو والعمد لا بين الضيق والسعة بل لا ضرورة هنا لان ترك الاحرام هنا مستلزم
لفساد الحج كما مر جوابه حيث ذكروا من شرايط صحة حج التمتع الاحرام له من مكة وانه لو احرم له من
غير مكة بطل ولا يظهر منهم من فرق الضرورة والاختيار مع انه لا ضرورة كما عرفت والحاصل
ان الوجه الذي ذكره السائل تقتضي اما ادخال الحج على العمرة عمدا ان تحلل واما ترك الاحرام اخذت
ان لم يحل وكلاهما غير جائز فلا وجه للاحتمال الذي ذكره ولا يمكن فهمه من العبارة بل نقيض بحذ
معناها عند التامل فايدة ١٧ في باب النذر من التهذيب موضع الاشكال منه هذا سأله عن
رجل جعل عليه ايمانا ان يمشي الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا ان كلم اباه او امه او اخاه
او ذا رحم او قطع قرابة او مأثما يقيم عليه او امرا لا يصلح فعله فقال لا يمين على معصية الله الحديث
اقول هذا يحتمل وجوها احدها ما وجهه به بعض الاصحاب حيث قال سأله عن رجل جعل عليه
ايمانا اي الزم على نفسه بالايمان او لاجل الايمان ان يمشي الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا
ان كلم اي ان تشاجر ونازع اباه وامه واخاه وذا رحم او قطع قرابة اي انقطع قرابة او مأثما
يقيم عليه او امرا لا يصلح فعله فحاصل معناه انه الزم على نفسه بالايمان التي هي اما مشي او صدقة او عتق مشاجرة